

članci – articuliUDK 265.1:266:227.1
Izvorni znanstveni članak
Primljeno 10/02.**KRŠTENJE I (NOVA) EVANGELIZACIJA**

Krštenje kao temelj i obveza kršćanske egzistencije prema sv. Pavlu

Ivan DUGANDŽIĆ, Zagreb

Sažetak

Govor pape Pavla VI. o potrebi obnove Crkve »iz krštenja«, kako bi mogla biti nositeljica nove evangelizacije svijeta na prijelazu u novo tisućljeće nameće teološko pitanje o samom krštenju, o njegovu mjestu i ulozi u životu vjernika pojedinca i Crkve.

Autor pokušava na samim izvorima kršćanske vjere i teologije, u Novom zavjetu, potražiti odgovor na pitanje odnosa navještaja i krštenja i njihove posljedice za konkretan kršćanski život. Svjesno je izabrao Pavlove poslanice, ne samo zato što je riječ o najsnažnijem navjesticatelju Evandjelja, već i zato što se u Pavlovim poslanicama govor o krštenju uvijek nalazi u vrlo zanimljivu teološkom i životnom kontekstu njegovih zajednica.

Pavao ne razvija zaokruženu teologiju krštenja, ne donosi nikakvu krsnu katehezu kao pripremu na krštenje, niti opisuje put što ga krštenik mora prevaliti od prvog susreta s Evandjeljem do samog čina krštenja, već polazi od njega kao inicijalnog sakramenta kršćanske egzistencije, i u njegovu svjetlu rješava određene probleme u životu svojih kršćanskih zajednica. Pritom on istovremeno krštenje sve dublje teološki promišlja kao »krštenje u Kristu«, kao »krštenje u njegovu smrt«, kao jedinstvo svih vjernika u Kristu, kao novi savez i novo stvorenje u Kristu. Pavao upozorava svoje vjernike da iz te duboke teološke stvarnosti proizlaze posljedice za ponašanje kršćana u njihovu svakidašnjem životu, izvlačeći iz toga sasvim određene moralne poticaje i opomene. To može poslužiti kao nadahnuće i poticaj i današnjoj Crkvi u njezinu traženju načina ostvarenja nove evangelizacije svijeta. Ako se u životu kršćana uvjerljivo ostvaruje njihova po krštenju ostvarena povezanost s Kristom i jedinstvo s drugim vjernicima, onda Crkva kao takva predstavlja već »novo stvorenje« koje će sve više prožimati svijet. To je jedini mogući put nove evangelizacije.

Ključne riječi: *nova evangelizacija, krštenje, vjera, »biti u Kristu«, novi savez, obrezanje, novo stvorenje.*

Uvodne napomene

Apostolsko pismo pape Pavla VI. *Evangelii nuntiandi* shvaća novu evangelizaciju svijeta kao proces koji započinje s pojedinom osobom u Crkvi a ima za cilj čitav svijet. Na taj način evanđelje bi trebalo stići u sva područja čovječanstva kako bi to čovječanstvo »proželo iznutra«¹. Crkvi pak kao nositeljici tog poslanja dozivlje se u sjećanje, da može odgovoriti tom zahtjevu samo svojom vlastitom obnovom »iz krštenja« (EN 18). To je izazov i za teologiju i za pastoralnu praksu Crkve u kojoj često nije baš jasna povezanost evangelizacije i dijeljenja sakramenata. Lišeno stvarnog navještaja, svako dijeljenje sakramenata pretvara se u prazan obred koji najčešće ne rađa vjerom. Stoga, da bi se moglo uvjerljivo govoriti o bilo kakvoj obnovi »iz krštenja«, važno je ponajprije taj sakrament kršćanske inicijacije teološki osvijetliti, pokazati njegovu usku povezanost s evangelizacijom i naznačiti kako on za kršćanina može biti izvor trajne obnove.

Ako je krštenje izravno spomenuto kao temelj i ishodište zamišljene obnove Crkve i nove evangelizacije svijeta, na mjestu je onda pitanje, ne bi li bilo primjerenije govoriti o »novom svjedočenju evanđelja«, kako to predlaže uvaženi njemački dogmatičar H. Mühlen², nego o »novoj evangelizaciji«, jer se govorom o »novoj evangelizaciji« može zanemariti ono bez čega je ona nezamisliva, a to je prethodna obnova Crkve. Naime glagol evangelizirati kao prijevod grčkog *euangelizomai* odnosno *euangelizesthai* u Novom zavjetu uvijek pretpostavlja prvi navještaj, to jest misioniranje pogana³. Dakle, to što je u novozavjetnoj situaciji bilo cilj navještaja, krštenje onih koji će prihvatiti taj navještaj, u Apostolskom pismu je istaknuto kao ishodište i izvor novog svjedočenja evanđelja u Crkvi, što će onda poslužiti evangelizaciji svijeta.

To je doista pravi izazov, ne samo za navjestitelje nego i za teologe, ako se krštenje želi uzeti kao polazište i izvor tog velikog pothvata Crkve na prijelazu u novo tisućljeće. Pritom je nezaobilazno iskustvo Pracrkve koja se nije bavila samo misioniranjem pogana, nego i krizama u svojim vlastitim redovima i često bila suočena s potrebom traženja putova obnove. Potrebno je stoga na novoza-vjetnim izvorima, posebice u poslanicama velikog navjestitelja, apostola Pavla tražiti odgovor na pitanje odnosa navještaja i krštenja: je li moguće to što Pavao

¹ *Evangelii nuntiandi*, PAVAO VI.: Apostolsko pismo o evangelizaciji današnjeg svijeta, 1975., br. 18

² Usp. Heribert MÜHLEN, *Kirche wächst von innen. Weg zu einer glaubensgeschichtliche neuen Gestalt der Kirche*, Paderborn, 1996., posebno str. 163s.

³ *Euangelizomai* kao prijevod hebrejskog glagola *basar* u Starom zavjetu (Septuaginta) znači »općenito navijestiti neku radosnu vijest«. U Novom zavjetu nalazimo od istog korijena izvedenu imenicu *euangelion* sa sasvim određenim sadržajem, koji je povezan »s različitim glagolima govorenja i slušanja«. Usp. Gerhard FRIEDRICH, *ThWNT* 2, 705.727.

u svojim poslanicama kaže o krštenju iskoristiti kao nadahnuće i poticaj Crkvi u ostvarenju zacrtanog cilja?

Ponajprije upadno je da Pavao u svim svojim velikim poslanicama, dakle prilično često, govori o krštenju. Nekad je to doduše samo kratak osvrt, a nekad vrlo opširno izlaganje, kako je to primjerice slučaj u Rim 6, 1-11⁴. No treba odmah reći da ni ovdje, a ni na drugim mjestima krštenje nije tema za sebe. U Pavlovim poslanicama uzalud ćemo tražiti primjerice točan opis samog obreda krštenja ili možda neku cjelovitu krsnu katehezu koja je prethodila krštenju. Štoviše nije moguće rekonstruirati kako je izgledao cjelovit put koji je krštenik morao proći od svog prvog dodira s Evanđeljem do primanja krštenja. Umjesto toga, Pavao najčešće poseže za starim predajama⁵, koje je i sam baštiniio od Pracrkve, i te predaje na nov način aktualizira i koristi u svojoj teološkoj argumentaciji. Ako nas prvi dojam ne vara, čini se da je čak moguće otkriti i stanovit teološki razvoj i produbljenje tih starijih teoloških izričaja s obzirom na značenje krštenja za život pojedinca ali i s obzirom na njihovo eklezijalno usmjerenje. Potaknut novim izazovima kroz koje prolaze njegove zajednice, Pavao u toj staroj teološkoj baštini Pracrkve otkriva trajan teološki temelj kršćanske egzistencije na kojem je moguće dalje graditi.

Takva mjesta, kako je već istaknuto, nalazimo u svim velikim Pavlovim poslanicama i, što je još posebno zanimljivo, ta mjesta sadrže i druge važne teološke pojmove. Čini se da u tom pogledu iznimku predstavlja samo 1 Sol kao najstarije Pavlovo pismo. Razlog za to bi se mogao tražiti u glavnoj temi te poslanice, a to je pitanje sudbine članova tamošnje zajednice koji su u međuvremenu umrli, ne dočekavši ponovni Kristov dolazak, kako su očito bili uvjereni. To Pavla prisiljava da sustavno progovori o uskrsnuću Isusa Krista i o budućem uskrsnuću vjernika koje se temelji na Kristovu uskrsnuću. Zato nije bilo ni mjesta ni potrebe govoriti o krštenju kao temelju sadašnje kršćanske egzistencije, već je pogled posve usmjeren prema budućnosti i uskrsnuću mrtvih.

⁴ Rim 6, 1-11 često se obrađuje kao klasično mjesto Pavlova učenja o krštenju. Usp. Günther BORNKAMM, *Taufe und neues Leben bei Paulus*, u: *Ende des Gesetzes. Paulusstudien*, München 1952., 34-50; Rudolf SCHNACKENBURG, *Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus*. Neue Studien zu Röm 6,1-11, *ThZ* 6 (1955) 32-53; Heinrich SCHLIER, *Die Taufe nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes*, u: *Die Zeit der Kirche*, Freiburg i. Br., 1972., 47-56; ISTI, *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe*, u: *Die Zeit der Kirche*, 107-129; Hubert FRANKEMÖLLE, *Das Taufverständnis des Paulus. Taufe, Tod und Auferstehung nach Röm 6* (SBS 47), Stuttgart, 1970.

⁵ Thomas SÖDING, *Der Erste Thessalonicherbrief und die frühe paulinische Evangeliumsverkündigung*. Zur Frage einer Entwicklung der paulinischen Theologie, u: *BZ* 35 (1991) 180-203. Söding takve tradicije nazire kao pozadinu u 1 Kor 6, 11s; 12, 12s; Gal 3, 26s i Rim 6, 1-11 (str. 186). Udo SCHNELLE, *Transformation und Partizipation als Grundgedanken paulinischer Theologie*, u: *NTS* 1 (2001) 58-75, str. 66, bilj. 30 tim već od Södinga spomenutim mjestima pribraja i ova: 1 Kor 1, 30; 2 Kor 1, 21s; Rim 3, 25.26a; 4, 25.

Krštenje kao čvorišna točka Pavlove teološke argumentacije

Naglašeno je da Pavao krštenje nigdje ne obrađuje tematski, već ga koristi kao polazište i uporišnu točku u svojim teološkim raspravama. Pritom je vrlo zanimljivo promatrati kako su veoma različiti razlozi i poticaji koji ga pokreću da svojim čitateljima dozove u pamet upravo krštenje kao početak njihove kršćanske egzistencije i da iz njega izvlači daljnje zaključke i poticaje s obzirom na daljnji život pojedinca i zajednice. Jednako tako je zanimljivo kako on vrlo vješto nalazi odgovarajuće točke koje omogućuju vezu između konkretnih problema na koje se osvrće i samog krštenja. Za to mu može poslužiti i naoko sasvim običan pojam »nepravedni« (*adikoi*) u kontekstu sučeljavanja s moralnim ispadima u Korintu (1 Kor 6, 1). Taj pojam Pavao će vješto iskoristiti za formulaciju vrlo snažne teološke rečenice: »*Vi ste neki takvi bili. Ali se opraste, i posvetiste, i opravdaste imenom našega Gospodina Isusa Krista i Duhom našega Boga*« (6, 11).

Njegovi čitatelji jako dobro znaju da to mjesto gdje su se »oprali, posvetili i opravdali imenom Gospodina Isusa Krista« može biti samo krštenje koje su svi primili. Trećim izrazom u tom nizu, »opravdaste se«, Pavao je štoviše događaj krštenja povezo sa svojom dobro poznatom teologijom opravdanja⁶, koja inače uopće nije tema ove poslanice. Ali upravo iz toga se može zaključiti kako u njegovu govoru krštenje uvijek pretpostavlja vjeru. Jednako tako nema u njega govora o vjeri koja ne bi bila usmjerena na krštenje. R. Schnackenburg ostavlja mogućnost, da »Apostol svoju teološku misao nije odmah usredotočio na krštenje, nego na postizanje spasenja po vjeri u Isusa Krista, i to bez djela Zakona, dakle u suprotnosti sa židovskim putom spasenja«, ali to ga nije spriječilo, da je »krštenje prihvatio i ugradio u svoju teologiju, iako po mišljenju nekih egzegeta tu nastaje dosta velika napetost prema opravdanju na temelju vjere«⁷.

Očito je da Apostolu na ovom mjestu nije stalo do krštenja kao takvog, pa vjerojatno iz tog razloga i ne tumači dalje tri spomenuta izraza, »oprali«, »posvetili«, »opravdali«, iako svaki od tih izraza u kontekstu govora o krštenju ima

⁶ Usp. Otto MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1955., str. 227; Rudolf SCHNACKENBURG, *Die Taufe in biblischer Sicht*, u: *Schriften zum Neuen Testament*, München 1971., str. 460s; Joachim GNILKA, *Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel* (HthKNT Suppl. 6), Freiburg-Basel-Wien, 1996., str. 237. Gnilka pretpostavlja, da se tradicija, osim u 1 Kor 6, 11, nalazi i u 1 Kor 1, 30, što onda znači, da je »već u pretpavlovskom kršćanskom prostoru kršćansko spasenje bilo moguće označiti pojmom 'opravdan'«; Karl KEERTELGE, »*Rechtfertigung*« bei Paulus (NTA NF 3), Münster, 1971., str. 244s, oslanjajući se na mišljenje *Eduarda Lohsea*, u 1 Kor 6, 11 vidi »rečenicu prakršćanske pripreme na krštenje« i misli, da »opravdanje tu još uvijek nije shvaćeno u poznatom pavlovskom smislu kao opravdanje po vjeri, nego, kako to pokazuje Rim 3, 25s, u smislu oproštenja grijeha«.

⁷ Rudolf SCHNACKENBURG, *Die Taufe in biblischer Sicht*, str. 460s, bilj. 5 ističe kako je to mišljenje u međuvremenu izgubilo na snazi.

sasvim određeno i vrlo važno značenje. Ovaj put on tim pojmovima zajednicu želi podsjetiti na krštenje kao početak njihova kršćanskog života i dozvati joj u pamet, koji je temelj njezine egzistencije i koje posljedice iz toga proizlaze za njezin konkretan kršćanski život. K. Kertelge zato upozorava kako je važno »imati u vidu etičko-parenetski cilj tog konteksta«⁸. Drugim riječima, krštenje kao temelj kršćanske egzistencije ostaje trajnom obvezom ponašanja koje je primjereno krštenju i koje ne dopušta ono što neki članovi korinthske zajednice čine. Oni kao da su zaboravili da »tijelo nije za bludnost, nego za Gospodina, i Gospodin za tijelo« (6, 13).

Također i u Drugoj poslanici Korinćanima nailazimo na govor o krštenju, i to na jednom takvom mjestu, gdje bismo ga najmanje očekivali, u sklopu Pavlove osobne obrane od prigovora što dolaze od nekih skupina u korinthskoj zajednici, da on zapravo uopće nije pouzdan Apostol, jer ne drži do svojih obećanja pa kod njega može »istovremeno biti 'da' i 'ne'« (2 Kor 1, 17). Braneći se od tih objeda, Pavao ponajprije zaziva Boga za svjedoka (1, 18), da bi onda iznenada i, na prvi pogled, bez ikakve povezanosti prešao na govor o evanđelju koje im je nekoć, zajedno sa svojim suradnicima, navijestio, a kojemu je sadržaj Isus Krist, u kojem je Bog rekao svoj »da« na sva svoja obećanja. Iz toga Pavao onda izvlači sasvim logičan zaključak, da je Krist sasvim jasno i nedvosmisleno Božje »da«, što i zajednica sa svoje strane potvrđuje svojim liturgijskim »Amen« (1, 19s). Nakon te fundamentalne kristološke rečenice, Pavao se ponovno vraća na prethodno započeti govor o Bogu (r. 18) kao onom koji Apostola i njegovu zajednicu povezuje u jedno: »Onaj koji i nas i vas jača u Kristu, onaj koji nas je pomazao, jest Bog. On nas je i obilježio pečatom i stavio nam u srca zalag – Duha« (1, 21s).

Prema općem uvjerenju egzegeta, u izrazima »jačati« (*bebaioun*) i »pomazati« (*hriein*) treba gledati prakršćansko shvaćanje krštenja. Time se pokazuje blizina tog mjesta s drugim, u teološkom pogledu vrlo važnim, mjestima kao što su 1 Kor 12, 13 i Gal 3, 26-28⁹. To još dodatno potvrđuje treći izraz u nizu, »obilježiti pečatom« (*sfragizein*). Apostol i njegova zajednica po onom što se zbilo u krštenju usko su povezani i pripadaju jedno drugom, a to se mora odražavati i u njihovu životu. »Njihova vjera zapečaćena je u krštenju koje obilježava čitav njihov budući život«¹⁰.

Tu vidimo kako jedno sporno pitanje između Apostola i njegove zajednice, naoko sasvim osobno, prelazi u duboko teološko promišljanje o zajedničkom temelju njihove zajedničke kršćanske egzistencije. Tek imajući to u vidu, i sveča-

⁸ Karl KERTELGE, »Rechtfertigung« bei Paulus, str. 243.

⁹ Usp. Rudolf BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK Sonderband), Göttingen, 1976., str. 46; Hans-Josef KLAUCK, *2. Korintherbrief* (NEB.NT 8), Würzburg, 1986., str. 26.

¹⁰ Hans-Josef KLAUCK, *2. Korintherbrief*, str. 27.

na Pavlova zakletva u 1, 23s dobiva svoju uvjerljivu snagu: »Zovem Boga za svjedoka protiv svoga života: da vas poštedim, nisam ponovo došao u Korint. Ne bismo se htjeli vladati kao gospodari vaše vjere, štoviše, mi smo (samo) suradnici na vašoj radosti, jer u vjeri vi čvrsto stojite«. Dakle, Apostol koji je duboko svjestan zajedničkog temelja svoje apostolske egzistencije i one svojih vjernika u Korintu, ne dopušta da ni kod njih ni kod njega prevladaju čisto tjelesni razlozi i osjećaji, već ih podsjeća na taj zajednički temelj koji je položen krštenjem i koji i njega i njih obvezuje na ponašanje drukčije od tjelesnog.

I u Poslanici Galaćanima, u kojoj Pavao brani svoje evanđelje i svoje apostolsko poslanje od bezočnih napada određenih protivnika koji su se ušuljali u njegovu zajednicu i dovode u pitanje njegovo apostolsko poslanje i legitimnost njegova evanđelja, Pavao ponovno poseže za teologijom krštenja. Na samom početku poslanice on je odlučno ustvrdio kako nema »drugog evanđelja«, osim onoga koje im je on navijestio (Gal 1, 6-9), da bi onda, korak po korak, teološki obrazlagao tu tvrdnju. On se prvo poziva na svoj iznenadni doživljaj pred Damaškom u kojem mu je izravno od Boga otkriveno njegovo evanđelje slobodno od Mojsijeva zakona, a on pozvan da bude njegovim apostolom (Gal 1, 11-16). To evanđelje potvrdili su kasnije i apostolski prvaci u Jeruzalemu (2, 1-10), što je bio dodatni razlog Pavlove nepokolebljivosti i nepopustljivosti pred kasnijim prigovorima i napadima. Kao ilustraciju za tu svoju nepokolebljivost u pogledu »istine Evanđelja« (2, 5.14) on navodi Petrov ispad u Antiohiji i svoju odlučnu riječ Petru (2, 11-14). Po sebi to bi trebalo biti dosta da razuvjeri i ušutka »lažnu braću« (2, 4; usp. 2, 12) koja osporavaju njega kao apostola i njegovo evanđelje, ali sam Pavao se ne zadovoljava time i u 2, 16s u argumentaciju uvlači svoju poznatu teologiju opravdanja.

U svemu tome nekako je najteže odmah shvatiti da on u tom sklopu, govoreći o kršćaninovu »suraspinjanju s Kristom«, misli na krštenje¹¹. A još više iznenađuje što u istoj rečenici govori i o »umiranju Zakonu«. Tako primjerice, F. Mussner u toj rečenici na prvi pogled otkriva »jednu posve novu i iznenađujuću misao njegove teologije Zakona«¹². No je li to doista tako novo i iznenađujuće? To se doista može činiti samo na prvi pogled. U sklopu Pavlove teološke argumentacije protiv »lažne braće, takve koja su se ušuljala k nama da iznađu kako bi nam uzeli slobodu koju imamo u Kristu Isusu – da nas svedu na robove« (Gal 2, 4) to nije ni posve iznenađujuće ni nerazumljivo. Tu »lažnu braću«, koja hoće svim kršćanicima, ne samo Židovima nego i onima iz poganstva, nametnuti

¹¹ Usp. Heinrich SCHLIER, *Der Brief an die Galater* (KEK) Göttingen, 1971., str. 90; Franz MUSSNER, *Der Galaterbrief* (HthKNT IX), Freiburg-Basel-Wien, 1974., str. 179s; Karl KERTELGE, »Rechtfertigung« bei Paulus, str. 239s.

¹² Franz MUSSNER, *Der Galaterbrief*, str. 179.

Mojsijev zakon, Pavao na taj način želi podsjetiti da su svi koji su u krštenju s Kristom zajedno raspeti time ustvari umrli Zakonu. On time, kako F. Mussner na kraju pravilno ističe, smjera prema jedinom logičnom zaključku: »Ako je netko umro Zakonu, i Zakon je njemu mrtav«¹³. Prema tome, tu se konkretan odnos kršćana prema Mojsijevu zakonu interpretira ne kao izdaja ili prezir Zakona, već kao posve logična posljedica krštenja.

Pavlova teološka argumentacija koja se proteže kroz cijelu poslanicu ima svoj vrhunac u Gal 3, 26-28, gdje on također koristi jedan stariji tradicijski tekst kojim želi reći da su »za one koji su po krštenju povezani s Kristom sve dosadašnje nacionalno-religiozne, socijalne i društvene razlike postale nevažne i da su 'u Kristu' doista prevladane«¹⁴. Tek nakon te teološke refleksije o mjestu i ulozi krštenja i posljedicama tog jedinstvenog događaja spasenja za budući život kršćana, Pavao može uvjerljivo reći da za sve one koji su 'u Kristu Isusu' »obrezanje ili neobrezanje« nema više nikakva značenja (usp. Gal 5, 6; 6, 15). Sada je napokon posve opovrgnuta ona hipotetička rečenica koju je sam Pavao izrekao na početku svoje teološke argumentacije: »*Dakako, ako ponovno gradim što sam srušio, sam se pokazujem prestupnikom*« (Gal 2, 18).

Nakon ove zanimljive šetnje kroz Pavlove poslanice, dolazimo do najpoznatijeg i najopsežnijeg mjesta koje govori o krštenju, do Rim 6, 1-11¹⁵. Premda Rim 6, 1-11 »u literarnom smislu predstavlja prilično zaokruženu cjelinu u sklopu Poslanice Rimljanima«¹⁶, i ovdje vrijedi isto ono što smo uočili na prethodnim mjestima: ni ovdje Pavao ne razvija učenje o krštenju, nego krštenje kao sakrament kršćanske inicijacije koristi za teološko utemeljenje svoje pareneze, svoga moralnog poticaja kršćanima u Rimu. »Osvrt na krštenje nije svrha sam sebi, nego argumenat u jednom širem sklopu«¹⁷. Posebno je važna povezanost ove perikope s vrlo važnim prethodnim tekstom u Rim 5, 12-21, a ta povezanost proizlazi iz antiteze koja se provlači kroz cijeli taj tekst – »staro – novo« – te iz predodžbe o »promjeni vlasti« koja je utkana u 5, 21.

Neposredan povod za ovakvo razmišljanje Pavao je našao u zajedljivom prigovoru na račun njegova shvaćanja milosti kao sile jače od grijeha: »*Što ćemo*

¹³ Isto, str. 179.

¹⁴ Helmut MERKLEIN, Entstehung und Gehalt des paulinischen Leib-Christi Gedankens, u: *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43), Tübingen, 1987., 319-344, str. 325.

¹⁵ Otto KUSS, *Der Römerbrief 1*, Regensburg, 1963., str. 308 naziva Rim 6, 1-1 »središnjim mjestom Pavlova učenja o krštenju«.

¹⁶ Karl KERTELGE, »*Rechtfertigung*« bei Paulus, str. 233.

¹⁷ Michael THEOBALD, *Der Römerbrief (Erträge der Forschung, sv. 294)*, Darmstadt, 2000., str. 231; Gerd THEISSEN, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh, 2001., str. 171 vidi također značenje krštenja za »prakršćanski etos – kao ishodište za parenezu«.

dakle reći? Da dalje ostanemo u grijehu da se poveća milost?» (Rim 6, 1). Iako je već prije toga odlučno odbacio takve podvale (usp. 3, 8), Pavao još jednom odlučno odbija taj prigovor, podsjećajući istodobno svoje kritičare na važnu teološku stvarnost koje oni možda nisu dovoljno ni svjesni: *»Daleko od toga! Mi koji umriješmo grijehu, kako da još živimo u njemu?»* (6, 2). Razumije se da je Pavao pritom svjestan kako je za njegovu tvrdnju *»umrijeti grijehu«* potrebno i teološko obrazloženje, koje on odmah i donosi osvrćući se na krštenje (6, 3-11). Time on istodobno stvara čvrstu teološku podlogu za svoju moralnu parenezu koja će potom uslijediti u 6, 12-14.

Prema tome stvarno teološko značenje tog središnjeg teksta Rim 6, 3-11 moguće je shvatiti samo ako se uzme u obzir neposredna povezanost tih redaka s prethodnim tekstom 5, 12-21, na jednoj i sa spomenutom parenezom u 6, 12-14, na drugoj strani. Tada se i završna rečenica u 6, 11 pokazuje kao ključ cijelog odsjeka i očituje svoje dalekosežno značenje: *»Tako i vi smatrajte sebe mrtvima grijehu, a živima Bogu u Kristu Isusu!»* Na samom kraju tog brižno oblikovanog teksta stoji poznati Pavlov izraz *»u Kristu«*, koji u njegovoj teologiji krštenja *»svojim sadržajem predstavlja neobično snažnu formulu; ona izražava potpunu određenost naše egzistencije Gospodinom Isusom, dakle predstavlja promjenu vlasti koja se tiče čitava života. On koji je svojom smrću obeskrjepio grijeh i smrt i nas po krštenju osposobljava za jedan novi život za Boga; mi smo otieli vlasti Zakona a time i grijeha i smrti«*¹⁸.

Iz svega dosad rečenog mogao bi se izvući neki privremeni zaključak koji bi mogao glasiti: preuzimanje i produbljivanje tradicije koja govori o krštenju, što smo otkrili na brojnim mjestima Pavlovih poslanica, nema za cilj razvijanje nekakve samostalne teologije krštenja, niti predstavlja neku možebitnu katehezu o krštenju, nego krštenje kao početak i temelj kršćanske egzistencije Apostolu služi za utvrđivanje, razvijanje i aktualiziranje evanđelja u novim uvjetima života njegovih zajednica i za izvlačenje zaključka s obzirom na konkretno moralno ponašanje kršćana.

Krštenje kao čovjekovo podlaganje Kristovoj vlasti

U vrlo različitim kontekstima svojih poslanica Pavao također poprilično različito govori o događaju krštenja. Jednom se kršćanima obraća kao onima *»koji ste u Krista kršteni«* – *eis Hriston* (Gal 3, 27), drugi put u nešto dužem obliku podsjeća zajednicu u Rimu, *»da smo svi koji smo kršteni u Krista Isusa, u njegovu smrt kršteni«* (Rim 6, 3). Izraz *»krstiti u Isusovo ime«*, koji se nalazi u nekim

¹⁸ Josef HAINZ, Gemeinde des Gekreuzigten, u: *Theologie im Werden. Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament*, Paderborn, 1992., 329-349, str. 335.

drugim novozavjetnim spisima, Pavao ne upotrebljava. Ali iz njegove tvrdnje da u Korintu nitko nije kršten »u Pavlovo ime« – *eis to honoma Paulou* (1 Kor 1, 13.15; usp. 10, 2: »krstiti u Mojsija«) može se s dosta velikom vjerojatnošću zaključiti da je on poznao taj izraz i njegovo značenje. A kad je riječ o učincima krštenja, onda nalazimo formulaciju u dativu – »u imenu« (*en to honomati*): »*Ali se opraste, i posvetiste, i opravdaste u imenu Gospodina našeg Isusa Krista i u Duhu Boga našega*« (1 Kor 6, 11). Pavao je, po svemu sudeći, poznao pogled najranijeg kršćanstva na krštenje i preuzeo ga je. To proizlazi i iz usporedbe s odgovarajućim mjestima u Djelima apostolskim (Dj 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5)¹⁹.

Mjesta u Pavlovim poslanicama koja govore o krštenju u svakom slučaju svjedoče o tome da je on poznao praksičansko uvjerenje da krštenje čovjeku daruje oprostjenje grijeha i posreduje Duha kao eshatološki dar spasenja (Dj 2, 38) te da je i sam preuzeo to uvjerenje. I jedno i drugo usko je povezano sa smrću i uskrsnućem Isusa Krista kao događajem spasenja koji se u krštenju posreduje kršteniku. U najstarijoj vjeroispovijesnoj formuli, u 1 Kor 15, 3-5 kaže se: »*Krist je umro za naše grijeha*«, a u Rim 4, 25 stoji: »*koji bi predan zbog naših grijeha i koji uskrsnu radi našeg opravdanja*«. U oba teksta snažno je istaknuto soteriološko značenje Isusove smrti.

Što se tiče Duha Svetoga, on je u Novom zavjetu shvaćen kao Očev dar obećan od uskrslog Gospodina njegovim učenicima (Lk 24, 49). U Djelima apostolskim Luka ga opisuje kao Očev dar uzvišenom Gospodinu koji ga onda izliva na svoje učenike (Dj 2, 33). To je ujedno i bitna razlika u odnosu prema Ivanovu krštenju koje je i Isus primio i koje je najvjerojatnije poslužilo kao model za praksičansku krsnu praksu.

U ovom kontekstu potrebno je postaviti konkretno pitanje, što zapravo znači izraz krstiti »u ime«? Nije posve jasno odakle je taj izraz mogao biti izveden. Neki egzegeti kao pozadinu pretpostavljaju praksu helenističkog žiroprometa, pri čemu se radilo o uplati na određeni račun koji je glasio na ime vlasnika tog računa²⁰. Ako se taj izraz koristi kao kršćanska krsna formula, onda bi to trebalo značiti: »za račun Isusa Krista, to jest pripadajući Isusu Kristu«²¹. Međutim mnogi su egzegeti mišljenja da to čisto forenzično tumačenje ne može potpuno izraziti sadržaj Pavlovih teoloških izričaja. Zato oni radije daju prednost rabinskoj ideji predavanja čovjeka nekom drugom u vlasništvo²², pri čemu je u Isusovu

¹⁹ Otto KUSS, *Der Römerbrief I*, str. 307; Karl KERTELGE, »*Rechtfertigung*« bei Paulus, str. 231; Joachim GNILKA, *Paulus von Tarsus*, str. 273.

²⁰ Usp. Albrecht OEPKE, *ThWNT I*, 537; Karl KERTELGE, »*Rechtfertigung*« bei Paulus, str. 231.

²¹ Karl KERTELGE, *nav. dj.*, str. 231

²² Usp. Hans BIETENHARD, *ThWNT V*, 257; Knut BACKHAUS, Taufe, u: *LThK 9* (32000), 1283: »Izraz 'u ime Gospodina Isusa' ... označava ... novo područje vlasti kojemu se krštenik predaje«; Klaus BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen, 1995., str. 127

imenu sažeto cjelovito djelo spasenja te zapravo nema nikakve stvarne razlike između formulacija krstiti »u ime« i krstiti »u Krista«²³. Krštenik se po krštenju predaje u vlasništvo Kristu, Krist postaje njegov novi Gospodin.

Premda izričaj u 1 Kor 6, 11: »*Ali se opraste, i posvetiste, i opravdaste u imenu našega Gospodina Isusa Krista i u Duhu našega Boga*« zvuči prilično trinitarno, treba ipak reći da Pavao ne pozna krštenje »u ime Oca, i Sina i Duha Svetoga«, kako to nalazimo u poznatoj riječi poslanja koju Uskrsli upućuje svojim učenicima (usp. Mt 28, 19). Ali podjeljivanje krštenja u Isusovo ime u svakom slučaju pretpostavlja da je to ime imalo spasenjsko značenje i da je kao takvo bilo zazivano nad krštenikom, a krštenik je sa svoje strane prihvaćao Isusa kao svoga Gospodina (usp. 1 Kor 6, 11). Tragovi jedne takve formule priznanja nalaze se vrlo vjerojatno i u Rim 10, 9: »*Ako ustima svojim priznaješ Isusa Gospodina i srcem svojim vjeruješ da ga je Bog uskrisio od mrtvih, bit ćeš spašen*«²⁴.

Na temelju te krsne predaje Pavao u Rim 6,1–11 razvija svoje vlastito teološko shvaćanje krštenja. Pritom on očito pretpostavlja da kršćani u Rimu poznaju krsnu formulu »krstiti u Krista« (usp. Gal 3, 27) i to mu služi kao polazište za njegovo proširenje: »*Ili zar ne znate da smo svi koji smo kršteni u Krista Isusa, u njegovu smrt kršteni?*« (Rim 6,3)²⁵. Izraz »biti u smrt kršten« jedincat je u cijelom Novom zavjetu²⁶. Njime se prvi izraz iz ove rečenice, »u Krista krstiti«, kao formula predanja koja označava novonastali odnos između Krista i krštenika ovim novim izrazom na nov način teološki tumači i produbljuje. Sve ako bi se u tom prvom izrazu »u Krista krstiti« moglo gledati nekakav izvorni juridički karakter,

tumači izraz »u ime« kao svjesno podlaganje krštenika »vlasti tog imena«, što se događa u »predanju njemu u činu osobnog priznanja«.

²³ Hubert FRANKEMÖLLE, *Das Taufverständnis des Paulus*, str. 45s; Otto KUSS, *Der Römerbrief 1*, str. 296 upozorava na to da u Pavla ne stoji »biti kršten u ime Isusa Krista« ..., nego »biti kršten u Krista (odnosno u njegovu smrt)«.

²⁴ Tako Otto KUSS, *Der Römerbrief 1*, str. 313; Otto MICHEL, *Der Brief an die Römer*, str. 258s; Karl KERTELGE, »*Rechtfertigung*« bei Paulus, str. 231s; Joachim GNILKA, *Paulus von Tarsus*, str. 273s.

²⁵ Günther BORNKAMM, *Taufe und neues Leben bei Paulus*, str. 37, bilj. 5 govori »o shvaćanju krštenja koje je već bilo rašireno u helenističkim kršćanskim zajednicama«; Tako isto i Ulrich WILCKENS, *Der Brief an die Römer* (EKK VI/2), Benzinger/Neukirchener Verlag 1980., str. 11; Heinrich SCHLIER, *Der Römerbrief*, str. 192 ostavlja otvoreno pitanje kako treba shvatiti izraz »Ili zar ne znate«, treba li početi do toga da on »stvarno pretpostavlja znanje ili možda ima samo neki više ili manje pedagoški smisao«.

²⁶ Ulrich WILCKENS, *Der Brief an die Römer II*, str. 11, bilj. 20 isključuje Mk 10, 38 i Lk 12, 50 kao »dokaze za neko pretpavlovsko tumačenje krštenja kao 'krštenja u smrt'«. U literarnom smislu to su mlada mjesta od Rim 6, 3. On se oslanja na mišljenje Rudolfa PESCHA, *Das Markusevangelium* (*HthKNT II/2*), Freiburg-Basel-Wien, str. 157 koji misli da je ideja »krštenja krvlju« nastala tek kasnije pod utjecajem Mk 10, 38 i Lk 12, 50 (također i Iv 19, 34).

novododani izraz »u njegovu smrt kršteni« to više ne dopušta²⁷. Tvrdnja da je kršćanin »umro grijehu« (Rim 6, 2) nije juridička formulacija, nego izražava teološku stvarnost, jer »s njim smo zajedno ukopani po krštenju u smrt« (6, 4). Taj izričaj spasenja koji ovdje stoji u indikativnom obliku glagola odmah u drugom dijelu retka 6, 4 prelazi u etički imperativ: »da bismo, kao što je Krist uskrsnuo od mrtvih Očevom slavom, i mi živjeli novim životom«. A to što je ovdje samo načelno rečeno poslije se parenetskim govorom, u negativnom obliku, izlaže kao borba protiv požuda i grijeha (6, 12-14).

Pavlu je bilo moguće doći do takve formulacije zato što je u pojmu »krstiti« (*baptizo*), koji je vjerojatno u ranom kršćanstvu vrlo brzo postao tehničkim izrazom, još uvijek odzvanjalo njegovo izvorno značenje »uroniti«²⁸. Zato izraz »krstiti u Kristovu smrt« za krštenika znači »biti uronjen u njegovu smrt«, što je onda još pojačano sljedećim izrazom »s njim zajedno ukopani« (6, 4). To novo zajedništvo s Kristom nastalo krštenjem kao sudioništvo u njegovu uskrsnuću donosi mogućnost jednog novog načina života (*kainotes zoes*). Grčki izraz doslovce znači »novost života«, a ne »novi život«, što je svjesno izabrano. Naime kršćaninu uskrsnuće tek predstoji u budućnosti i on ne može već sad imati punog udjela u Kristovu uskrsnuću, kao što može imati u njegovoj smrti. Zato se Pavao u svojoj formulaciji služi tim eshatološkim pridržajem i pojmom »novost života« želi reći da kršćanin već sad, iako doduše još nije uskrsnuo, s pogledom na svoje konačno uskrsnuće, može živjeti drukčijim, novim životom.

Dakle, temelj kršćanske egzistencije, koja nije više vezana uz Zakon, Pavao vidi u smrti i uskrsnuću Isusa Krista što se ostvaruje u krštenju. On u tu svrhu »dalje razvija staro priznanje vjere u 1 Kor 15, 3s, imajući u vidu krštenje koje znači prihvaćanje spasenjskog Kristova djela: umro – pokopan – uskrsnuo«²⁹. K. Backhaus polazi od toga da se u Rim 6, 3s. nalazi krsna tradicija koju Pavao ne samo što je »kristološki produbio«, nego ju je učinio »središtem svoje soteriologije«, jer »krštenje kao 'biti ukopan zajedno' s Kristom realnosimbolički pruža udio u njegovoj smrti i (u budućem smislu) u njegovu uskrsnuću ...«³⁰ Na taj način Pavao je krštenje učinio sadržajem svoga evanđelja koje je u njegovim očima »sila Božja za spasenje svakomu vjerniku, kako, u prvom redu, Židovu tako Grku« (Rim 1, 16).

²⁷ Usp. Otto KUSS, *Der Römerbrief* 1, str. 296s.

²⁸ Usp. Isto, str. 296.

²⁹ Rudolf PESCH, *Römerbrief* (NEB.NT 6), Würzburg, 1987., str. 56; Joachim GNILKA, *Paulus von Tarsus*, str. 275 nazire da je u Rim 6, 3-5 »ugrađena pretpavlovska predaja«, u kojoj je »ideja krsnosakramentalnog zajedništva s Kristovom smrti i uskrsnućem već prethodila Apostolu«.

³⁰ Knut BACKHAUS, *Taufe*, u: *LThK* 9, 1284; O »kristološkom produbljenju« krštenikove pripadnosti Kristu u smislu »udjela u Kristovoj sudbini« govori Klaus BERGER, *nav. dj.*, str. 131.

Krštenje kao znak saveza s Kristom

Da bismo mjesto i ulogu krštenja u teologiji apostola Pavla ispravno ocijenili, potrebno je imati na umu barem dvije stvari: prvo, ne smije se zaboraviti, »da je Pavao bio Židov i da je svoju teologiju stvarao na židovskim misaonim pretpostavkama«³¹; drugo, njegova misao bila je obojena i usmjerena isključivo eshatološki. U svjetlu svoga osobnog doživljaja pred Damaskom, u kojemu mu je Bog »objavio Sina svoga da ga propovijedam među poganima« (Gal 1, 16), Pavao je vidio da je nadošla »punina vremena« (Gal 4, 4), u kojoj Bog ostvaruje sva svoja obećanja (2 Kor 1, 20), a njega samoga je pozvao da bude »službenik Novoga saveza« (2 Kor 3, 6), davši mu udjela u »novom stvorenju« i povjerivši mu »službu pomirenja« (5, 17s.)

Taj novonastali odnos: Židov – kršćanin, obećanje – ispunjenje, staro – novo, što se kao crvena nit provlači kroz sve Pavlove poslanice, stvara određenu napetost koja je karakteristična za njegovu teološku misao kao takvu, a koja kod egzegeta izaziva pitanje kontinuiteta i diskontinuiteta u samom Pavlovu životu i u njegovoj teologiji: koliko je Pavao u svjetlu tog »novog« što je stubokom izmijenilo njegov stari život sačuvao kontinuitet starozavjetne teološke baštine koja je prije oblikovala njegov život? U traženju odgovora na to pitanje obično se ponajprije postavlja pitanje središta Pavlove teološke misli, što je u novije vrijeme doživjelo značajnu promjenu. Dok je još prije tridesetak godina H. Conzelmann, oslanjajući se na R. Bultmanna, bio uvjeren da to središte može nazvati »dijalektičkom antropologijom«³², U. Schnelle u današnjem istraživanju Pavlove misli otkriva »vrlo brz proces promjene, u kojem se »ishodište u antropologiji pokazuje kao prikraćivanje Pavlove teološke misli«³³. Zajedno s E. P. Sandersom, on ishodište Pavlove teologije ne gleda u antropologiji, nego u soteriologiji, jer »Pavlova soteriologija u sebi je bolje zaokružena i manje je komplicirana nego što je to njegovo poimanje čovjekova stanja«³⁴.

Štoviše U. Schnelle dvoji, je li uopće uputno postavljati pitanje središta Pavlove teološke misli, jer to bi istovremeno značilo da u njegovoj teologiji postoje i »sporedna područja«. Umjesto toga, on postavlja posve određeno pitanje: »ne odgovara li tekst njegovih poslanica prije nekom izdiferenciranom modelu, koji

³¹ Helmut MERKLEIN, *Der (neue) Bund als Thema der paulinischen Theologie*, u: *ThQ* 176 (1996) 290-308, str. 291.

³² Hans CONZELMANN, *Paulus und die Weisheit*, u: *Theologie als Schriftauslegung* (BevTh 65), München, 1974., 177-190, str. 190.

³³ Udo SCHNELLE, *Transformation und Partizipation als Grundgedanken paulinischer Theologie*, str. 58.

³⁴ *Isto*, str. 58, bilj. 2.

uzima u obzir faze razvoja odnosno promjene u Pavlovoj teološkoj misli?«³⁵. To pitanje on dalje razglaba na taj način, što ponajprije upozorava na jedincatu povijesnu situaciju u kojoj se Pavao našao, nakon što je u svom velebnom doživljaju pred Damaskom iskusio svu dubinu eshatološkog događaja spasenja u Isusu Kristu. Potom U. Schnelle postavlja pitanje koje tu teološku nit još više konkretizira i dalje razvija: »Kako se međusobno odnose Božja prva i druga objava? Zašto prvi savez ostaje dalje neograničeno na snazi (usp. Rim 9, 4s), ako samo drugi savez spašava? Koji kriteriji moraju biti ispunjeni da bi se pripadalo izabranom narodu Božjem i da bi se u isto vrijeme zadržao kontinuitet s narodom Božjim prvog saveza? U kakvu odnosu stoje oni koji vjeruju u Krista prema stvarnom Izraelu?«³⁶

Kategorije »transformacije i participacije« koje U. Schnelle predlaže za prosudbu Pavlove teološke misli čini se da doista dobro pogađaju gore navedenu problematiku. Pavao ni na koji način ne prekida s prošlošću. Naprotiv, on i dalje ima udjela u njoj, ali tu prošlost istodobno transformira u svjetlu novonastale spasenjske stvarnosti. I upravo njegova mjesta na kojima govori o krštenju nude se kao prikladni tekstovi za traženje odgovora na ta pitanja, jer u užem ili širem kontekstu tih mjesta nalaze se svi odgovarajući teološki pojmovi: novi savez, Duh kao temelj nove kršćanske egzistencije, novo stvorenje u Kristu, obrezanje kao znak saveza koje je krštenjem stavljeno izvan snage, te dokidanje granice između Židova i pogana.

Ako u traženju odgovora na pitanje kontinuiteta i diskontinuiteta u Pavlovoj teologiji uzmemo u razmatranje najvažniji pojam, savez, možemo s razlogom reći da je on prilično često zastupljen (8 puta). Treba međutim odmah naglasiti da ta mjesta nipošto nisu jedinstvena: jednom je Pavao pojam »novi savez« posudio iz predaje (1 Kor 11, 23-26), dvaput grčki pojam *diatheke* zbog konteksta u kojem stoji ne možemo uopće prevesti kao »savez«, već kao zavjet ili oporuku (Gal 3, 15-18), nadalje u Gal 4, 21-31 pojam savez stoji u službi alegorijskog tumačenja Pisma, pri čemu egzegeti nisu baš jedinstveni u mišljenju, je li tu riječ o alegoriji ili tipologiji³⁷. Tako preostaju zapravo samo dva mjesta na

³⁵ Isto, str. 59; Usp. također Udo SCHNELLE, *Wandlungen im paulinischen Denken* (SBS 137), Stuttgart, 1989.; Jost ECKERT, *Der neue Kult im Neuen Bund nach Paulus*, u: *TThZ* 1(1999) 40-61, str. 41 doduše pretpostavlja razvoj u Pavlovoj teologiji, ali ipak upozorava na opasnost od presmionih teza, »da je Apostol već prije svog susreta s Kristom pred Damaskom bio nabražen teolog i da je temeljem Izraelove vjere raspolagao teološkim koordinatnim sustavom, u koji je mogao smjestiti svoje nove spoznaje, koje su bez sumnje bile od revolucionarnog značenja«; Usp. također Jost ECKERT, *Zur Erstverkündigung des Apostels Paulus*, u: *J. Hainz, theologie im Werden. Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament*, Paderborn, 1992., 279-299.

³⁶ Udo SCHNELLE, *Transformation und Partizipation*, str. 59.

³⁷ Usp. Franz MUSSNER, *Der Galaterbrief*, str. 319.

kojima Pavao sasvim svjesno koristi ideju saveza u njegovu izvornom smislu, i to 2 Kor 3, 6 i Rim 11, 27. No upravo ta mjesta zadaju dosta poteškoća u njihovu tumačenju. H. Merklein s pravom za njih veli da »bez daljnjega spadaju među teža Pavlova mjesta o kojima su mišljenja vrlo podijeljena«³⁸. Ali to ne smije biti razlog da se značenje tih mjesta zanemari.

U kontekstu svoje obrane od napada na njegovo apostolsko poslanje i dostojanstvo Pavao u Drugoj poslanici Korinćanima sam sebe naziva »službenikom Novoga saveza« – *diakonos kaines diathekes* (2 Kor 3, 6). H.-J. Klauck upozorava na povezanost tog izraza »s drugim riječima koje spadaju u područje služenja« (2 Kor 1, 24; 4, 5)³⁹. Prvo od spomenutih mjesta stoji u kontekstu osvrta na krštenje: u 2 Kor 1, 24 isti Apostol se naziva »suradnikom na vašoj radosti«, koji je malo prije u 1, 21s govorio o Bogu kao o onom, »koji i nas i vas jača u Kristu, onaj koji nas je pomazao ... i stavio nam u srca zalog – Duha«. Tu vidimo i razlog, zašto Pavao može o Novom savezu govoriti kao o »savezu Duha« (2 Kor 3, 6), pri čemu dakako Duha (*pneuma*) shvaća kao dar posljednjih vremena, koji se u krštenju podjeljuje kao zalog (*arabon* – 2 Kor 1, 22; 5, 5), što znači kao jamstvo dioništva krštenika u konačnom spasenju. Nadalje, Pavao vješto koristi mogućnost funkcionalnog opisa svoga poslanja, što je sadržana u pojmu »službenik Novoga saveza« (*diakonos kaines diathekes*), kako bi to poslanje »smjestio u odgovarajući povijesnospasenjski i eshatološki određen prostor 'novog saveza'«⁴⁰

Obrezanje srca po duhu

Kako nas izvješćuje Luka u Djelima apostolskim, Pavao je nakon svoga poziva za apostola pogana pred Damaskom, i sam primio krštenje (Dj 9, 18). On je potom u svojim zajednicama od samog početka svog apostolskog djelovanja prakticirao dijeljenje krštenja, jednako i obraćenim Židovima kao i obraćenim poganima te je takvu praksu ustrajno i odlučno branio od pokušaja nekih judeokršćana da se pogani još k tome trebaju i obrezati (usp. Gal 2, 3s.; 5, 2s.; 6, 12s.). Ipak, Pavao je kao Židov o tom svom odustajanju od obrezanja morao i teološki razmišljati i zauzeti jasan stav, jer obrezanje za Židove nije bio samo puki obred, već vrlo važna teološka kategorija. Prema Post 17,11 obrezanje je bilo »znak saveza«, i to u jednom tako istaknutom smislu, da se u židovstvu općenito govorilo o »savezu obrezanja« (*berit mila*). Doduše treba reći da Pavao nije bio prvi koji je prekinuo s tom praksom, nego je to već prije njega učinila kršćanska za-

³⁸ Helmut MERKLEIN, *Der (neue) bund als Thema der paulinischen Theologie*, str. 290.

³⁹ Hans-Josef KLAUCK, *2 Korintherbrief*, str. 37.

⁴⁰ Gerhard DAUTZENBERG, Διακονία πνεύματος (2 Kor 3,8) – Paulus als Vermittler der eschatologischen Gabe des Geistes, u: *Pneuma und Gemeinde* (FS J. Hainz), Düsseldorf, 2001., 33-45, str. 35.

jednica u Antiohiji koja je Pavla primila u svoje okrilje. Tu praksu antiohijske zajednice, da krštenike ne obvezuje ni na kakvo obrezanje, Pavao je preuzeo kao praksu u svojoj kasnijoj misionarskoj djelatnosti te ju je teološki osmislio i utemeljio.

Dug je bio put te njegove teološke refleksije. S obzirom na samu terminologiju, moglo bi se reći da je početak toga puta naznačen u formulaciji koju nalazimo u Rim 2, 29: »obrezanje srca po duhu«, a završetak je u izrazu koji se nalazi u deuteropavlovskim spisima: »obrezanje nerukotvoreno, već Kristovo« (Kol 2, 11; usp. Ef 2, 11). Kako je Pavao došao do svog izraza »obrezanje srca«? Nakon što je Židovima jasno predočio, da je isprazna njihova hvala zbog posjedovanja Zakona, jer oni taj Zakon ne opslužuju, pa je zato njihovo »obrezanje postalo neobrezanje« (Rim 2, 25), on iznenada daje do znanja »da za Židove (kao i za pogane) postoji jedan novi put opravdanja: put obrezanja srca u duhu vjerom u Isusa Krista (3, 21s) i krštenjem (4, 11)«⁴¹. Tu se međutim nužno nameće pitanje: koje su teološke implikacije takva stava?

Pavlova teološka razmišljanja o mjestu i ulozi obrezanja kreću se u dva smjera: ponajprije on želi jasno pokazati kako obrezanje ne može biti konkurencija krštenju pa je stoga ustvari suvišno; drugo, on istodobno kršćansko krštenje želi predstaviti kao znak novog saveza koji jednako vrijedi i za Židove koji su prihvatili evanđelje kao i za obraćene pogane. I u toj točki vrijedi ono isto što je U. Schnelle označio kao »kategoriju transformacije i participacije« u isto vrijeme. Naime riječ je o plodnoj napetosti između novog i starog. F. W. Horn s razlogom ističe da je za Pavla »taj odnos napetosti prema židovstvu upravo konstitutivan« i da taj odnos »uključuje istodobno i blizinu i odstojanje«⁴². Kategorije »blizina i odstojanje« smjeraju na istu problematiku kao i prethodno spominjane kategorije »transformacija i participacija« i podrazumijevaju isti sadržaj. U oba slučaja želi se naime istaknuti dvostruka stvarnost: Pavlu je starozavjetna teološka baština važna i neotuđiva; s druge strane, ta baština ne može i ne smije ni na koji način dovesti u pitanje ili umanjiti važnost spasenja u Kristu. I tu on koristi krštenje da bi pomirio jedno s drugim.

Pavlovo suprotstavljnje nametanju tjelesnog obrezanja obraćenim poganima treba stoga promatrati u širem kontekstu njegovih vrlo kritičkih riječi o propisima Mojsijeva zakona općenito. No vrlo važno je uočiti da on do takvog stava nije došao studiranjem svetopisamskih mjesta koja još u vrijeme Staroga zavjeta na kritičan način govore o nužnosti »ponutarnjenja« Zakona i o potrebi obrezanja srca (usp. Jr 4, 4; 9, 24s; Ez 44, 7-9; Pnz 10, 16; 30, 6), nego polazeći od es-

⁴¹ Rudolf PESCH, *Römerbrief*, str. 36

⁴² Friedrich Wilhelm HORN, *Der Verzicht auf die Beschneidung im frühen Christentum*, u: *NTS* 4 (1996) 479-505, str. 479.

hatološkog događaja spasenja u Isusu Kristu koji je on osobno doživio pred Damaskom. »Krštenje, uz zapostavljanje obrezanja kao preduvjeta, podrazumijeva dvije stvari: da je krštenik primio stvaralački Duh posljednjih vremena i da je prenesen 'u Krista', to jest da odsada pripada zajednici posljednjih vremena«⁴³.

F. W. Horn misli da je u Pavlovim poslanicama moguće razlikovati dva niza mjesta koja odaju stanovit razvoj u Pavlovoj teološkoj misli u pogledu odnosa obrezanja i krštenja. U prvu skupinu on ubraja 1 Kor 7, 19; Gal 5, 6; Gal 6, 15⁴⁴. Na sva tri navedena mjesta međusobno su izjednačeni obrezanje i neobrezanje te su nasuprot novoj stvarnosti vjere proglašeni »bezvrijednim«. A ta nova stvarnost koja je, prema Pavlu, jedina važna, glasi: »vršenje Božjih zapovijedi« (1 Kor 7, 19), »vjera koja očituje svoju snagu ljubavlju« (Gal 5, 6) i »novi stvor« (Gal 6, 15).

Za sva tri spomenuta izraza, kojima Pavao ističe prednost nove stvarnosti vjere pred starom praksom obrezanja, može se reći da se njima Tora ili obrezanje ne žele jednostavno dokinuti ili obezvrijediti, već oni »u smislu argumenata ostaju u okvirima židovskog načina razmišljanja«. Ništa od toga nije bilo izravno usmjereno protiv obrezanja, već naprotiv, to na najbolji mogući način znači ostvarenje one stvarnosti kojoj je obrezanje bilo samo znak. Tako je ono »via facti« ustvari postalo izlišno. A iz toga se može zaključiti da se »u tom nizu vrlo vjerojatno očituju osnovna načela misija antiohijske zajednice«⁴⁵. Dakle obrezanje nije krštenjem prezreno i odbačeno, nego je nadomješteno tako što je transformirano u novu stvarnost spasenja po vjeri u Krista.

U drugom nizu Pavlovihi mjesta (1 Kor 12, 13; Gal 3, 28; Kol 3, 11) može se nazrijeti jedan novi stadij interpretacije koji ide korak dalje, uklanjajući potpuno suprotnost između obrezanja i neobrezanja. »Napokon, to uklanjanje jasno je vezano uz jedno specifično mjesto, naime uz krštenje u Krista«⁴⁶. Pavao je bio duboko uvjeren da su u krštenju uklonjene sve podjele, nacionalne, socijalne i društvene naravi, i stvoreno je međusobno jedinstvo svih krštenih. To nedvosmisleno proizlazi iz njegove jezgrovite i jasne rečenice upućene galacijskim kršćanima, među kojima su Pavlovi protivnici operirali baš tim podjelama: »*Nema tu više ni Židova ni Grka; nema više ni muškog ni ženskog, jer ste svi samo jedan u Kristu Isusu*« (Gal 3, 28).

⁴³ Jürgen BECKER, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen, 1992., str. 110; Helmut MERKLEIN, *Die Ekklesia Gottes*, u: *Studien zu Jesus und Paulus*, 296-318, str. 315s također naglašava: »Izraz 'biti u Kristu' izražava eshatološki karakter Crkve Božje«; Knut BACKHAUS, *Taufe*, 1283: »Kao inicijacijski obred (namjesto obrezanja: Kol 2, 11s.) krštenje uvodi pojedince u zajedništvo Crkve (*ekklesia*) i na taj način ih okuplja u Božji narod sastavljen od Židova i pogana ...«

⁴⁴ Friedrich Wilhelm HORN, *nav. dj.*, str. 485

⁴⁵ *Isto*, str. 485.

⁴⁶ *Isto*, str. 486.

U prethodnoj se rečenici Pavao poslužio slikom odjeće koja još više pojačava to zajedništvo krštenih s Kristom: »*Jer svi koji ste u Krista kršteni, Krista ste obukli*« (3, 27). Ta slika nije samo puka metafora, već ona cilja na duboko jedinstvo osoba iz kojeg onda proizlazi i primjereni način ponašanja. »*Jer ta slika ... ne podrazumijeva samo neko izvanjsko prebacivanje odjeće, nego proces preobrazbe biti. A iz toga proizlazi pareneza, koja poziva na odlaganje poroka i na oblačenje novog čovjeka odnosno Gospodina Isusa Krista*«⁴⁷.

U 1 Kor 12, 12s to zajedništvo zamišljeno je kao jedno jedincato tijelo, nastalo djelovanjem jednoga Duha: »*Kao što je, naime, tijelo jedno, i ako ima mnogo udova, i svi udovi tijela, iako su mnogi, tvore jedno tijelo, tako je i Krist: uistinu, mi smo svi – bilo Židovi, bilo Grci; bilo robovi, bilo slobodnjaci – kršteni jednim Duhom u jedno tijelo. I svi smo napojeni jednim Duhom*« (1 Kor 12, 12-13). Tako Pavao uz pomoć slike tijela u svojem razmišljanju o krštenju i njegovim učincima na život krštenika uvodi »jedan novi model zajedništva«⁴⁸, koje je nastalo u krštenju izlivanjem Duha. Sam izraz »napojeni jednim Duhom« (*hen pneuma apostithemen*) neuobičajen je doduše s obzirom na krštenje, ali upravo oblik aorista od glagola »napojiti« (*potizo*) ne ostavlja nikakve sumnje u to, da se pritom misli na jedincati događaj kod krštenja⁴⁹.

Vratit ćemo se još nakratko na Pavlove izričaje o odnosu između obrezanja i saveza u poslanici Rimljanima. U Rim 3,1 Pavao u tada poznatom polemičnom »stilu dijatribe«⁵⁰ postavlja retoričko pitanje: »*Kakva je korist od obrezanja?*« To pitanje je bez sumnje postavljeno s pogledom natrag na polemički intoniran tekst 2, 25-29 o ulozi obrezanja u opravdanju. Tu je Pavao, kako bi utemeljio svoju tezu o obrezanju srca, izrekao za židovske uši nevjerovatno tvrdu rečenicu: »*Onaj koji nije tjelesno obrezan, a ispunja Zakon, sudit će tebi koji si uza sav pisani Zakon i obrezanje prestupnik Zakona*« (2, 27). A time što u 3, 3 u vrlo polemičnom tonu u svoje izlaganje uvodi jednu novu temu, naime nevjernost nekih u Izraelu prema Bogu, Pavao ostaje svojim čitateljima dužan odgovor na gore postavljeno pitanje koristi od obrezanja (3, 1). On to pitanje nije zaboravio već odgovor želi pripremiti sustavno i temeljito.

Kao i u mnogim drugim slučajevima, on doziva u pomoć Pismo kao glavni autoritet. Povezavši u Rim 3, 10-20 u jednu cjelinu čak šest različitih starozavjetnim mjestima, Pavao otkriva sveopću grješnost ljudi i potpunu nemoć Zakona

⁴⁷ Joachim GNILKA, *Paulus von Tarsus*, str. 276.

⁴⁸ Hans-Josef KLAUCK, *1. Korintherbrief* (NEB.NT 7), Würzburg, 1987., str. 88s.

⁴⁹ Budući da je u širem kontekstu govor o »duhovnom jelu« i »duhovnom piću« (usp. 1 Kor 10, 2-4), taj izraz se može dovesti u svezu s večerom Gospodnjom. Usp. o tom Heinz-Dietrich WENDLAND, *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7), Göttingen, 1972., str. 112; Hans-Josef KLAUCK, *1. Korintherbrief*, str. 89.

⁵⁰ Heinrich SCHLIER, *Der Römerbrief*, str. 91.

da tu grješnost promijeni. To mu služi kao kontrast isto tako općoj mogućnosti pravednosti po vjeri u Kristu (3, 21-31). Time je stvorio potrebnu pretpostavku da u svoju argumentaciju uvuče Abrahama, praoca židovske vjere i da na njegovu primjeru pokaže sporednu ulogu obrezanja u odnosu na vjeru. Abraham je bio opravdan na temelju svoje vjere (Post 15, 6), a njegovo obrezanje koje je došlo tek naknadno nakon njegova opravdanja vjerom (Post 17, 10s) može se smatrati samo »pečatom pravednosti koju je vjerom zadobio« (Rim 4, 11).

Tako je Pavlu uspjelo, posredstvom vjere uspostaviti izravnu povezanost onih koji vjeruju u Kristu s Abrahamom. »A time je Pavao pitanje značenja obrezanja riješio na razini tumačenja Pisma i to tako, da njegove misije u poganskom svijetu slobodne od obrezanja mogu egzistirati ne protiv Abrahama, nego zajedno s njim«⁵¹. To je isti onaj savez koji će u Rim 11, 27 biti obećan i otvrdnulom dijelu Izraela preko oprostjenja njihovih grijeha prilikom parusije. »U času parusije, tog događaja koji će se zbiti pred očima svjetske javnosti, pokazat će se 'pred očima naroda' da je Božji savez sa Židovima, njegovim izabranim i ljubljenim narodom, o kojem je riječ i u Rim 11, 27, vječni savez koji je Bog nekoć sklopio s praocima Izraela«⁵². Tu se još jednom jasno vidi što znače spomenute kategorije »participacije i transformacije« ili »blazine i odstojanja«. Isti onaj savez koji je Bog nekoć sklopio s Abrahamom na temelju njegove vjere i koji je bio zapečaćen obrezanjem, sad je na nov način ostvaren po vjeri u Isusa Krista u sakramentu krštenja, ali sada na takav način, da je krštenje preuzelo ulogu obrezanja i time obrezanje učinilo suvišnim.

Krštenje i novo stvorenje u Kristu

Iako dva jedina Pavlova mjesta, koja govore o »novom stvorenju« (*kaine ktisis* – 2 Kor 5, 17; Gal 6, 15) doduše ne stoje u izravnom kontekstu govora o krštenju, čini se da i ta mjesta svojim teološkim sadržajem ipak pretpostavljaju krštenje i ciljaju na nj. Što se tiče 2 Kor 5, 17, tome u prilog ne govori samo poznata Pavlova formula »biti u Kristu«, nego i »nov egzistencijalni stav« koji vodi prema »novom načinu života«⁵³ (usp. 5, 16). Govor o novom stvorenju jako dobro se uklapa i u širi kontekst te poslanice. Već u 2 Kor 1, 21, Pavao govori o novoj spasenjskoj stvarnosti koja svoj temelj ima u krštenju i koja preko dara Duha Svetoga njega kao apostola i njegovu zajednicu povezuje u jedan novi savez (3, 6), omogućuje im da imaju udjela u novom stvorenju (5, 17), a njemu »povjerava službu pomirenja« (5, 18). Tako dakle »novo stvorenje stoji u suod-

⁵¹ Friedrich Wilhelm HORN, *nav. dj.*, str. 503.

⁵² Franz MUSSNER, Gottes »Bund« mit Israel nach Röm 11,27, u: *Der ungekündigte Bund?* (QD 172), Freiburg, 1998., 157-170, str. 169.

⁵³ Hans-Josef KLAUCK, *2. Korintherbrief*, str. 55.

nosu s novim savezom u 3, 6, s obnavljanjem unutarnjeg čovjeka u 4, 16 i s kristologijom slike Božje u 4, 4⁵⁴. Ovdje treba još upozoriti i na to, da Pavao u kontekstu kristologije slike Božje cilja na svoj poziv pred Damaskom te rečenicom »on je zasvijetlio u našim srcima da osvijetli spoznaju slave Božje na licu Kristovu« (4, 6) svoj poziv za apostola pogana tumači kao konkretan primjer novog stvorenja.

Potkraj Poslanice Galaćanima Pavao se još jednom vraća na temu obrezanja i činjenici da se Židovi »hvale« svojim obrezanjem na tijelu (Gal 6, 12s) suprotstavlja činjenicu da se on želi »hvaliti« samo križem Kristovim i svojom »razapetošću svijetu« (6, 14), što očito shvaća kao temelj novog stvorenja koje je po križu postao (6, 15). Kao teološka pozadina tih riječi može doći u obzir samo krštenje kao mjesto gdje se kršćanin povezuje s Kristovom smrću na križu. U svjetlu tako važnog konteksta posve je opravdano »ново stvorenje nazvati osnovnim načelom Pavlove teologije«⁵⁵. Nije također pretjerano govoriti o »najradikalnijem izrazu« u jednom tako radikalnom egzistencijalnom shvaćanju i u istodobno tako dubokom teološkom promišljanju novonastale povijesnospasenjske situacije, kao što je to slučaj kod Pavla. »U govoru o novom stvorenju koje je 'u Kristu' omogućeno (usp. 2 Kor 5, 17; Gal 6, 15) ta vjera u početak novog Božjeg svijeta našla je vjerojatno svoj najradikalniji izraz«⁵⁶.

S obzirom na povijest predaje, Pavlov govor o »novom stvorenju« u 2 Kor 5, 17 ima svoje ishodište u najavi spasenja od strane Deutero-Izaije (Iz 43, 18.19a): »Ne spominjite se onog što se zbilo (*ta prota*), nit mislite na ono što je prošlo (*ta arhaia*). Evo, činim nešto novo (*ta kaina*)«. J. Eckert u svom vrlo sadržajnom članku donosi vrijedne spoznaje od U. Mella o »procesu tumačenja predaje ideje novog stvorenja«⁵⁷, koji je započeo već u Starom zavjetu i posve se slaže s njegovim mišljenjem, kad Mell o pojmu *kaine ktisis* i o njegovu značenju prije Pavla zaključuje: »Taj apstraktni pojam nije u ranožidovskoj teologiji bio jednostrano determiniran kao npr. kozmološki, već je bio otvoren i za soteriološke sadržaje«⁵⁸. H.-J. Klauck podsjeća na to da taj pojam u Kumranu nije bio »kozmoški usmjeren«, nego je u prvi plan stavljao čovjeka pojedinca. »Za molitelja pohvalnih pjesama u Kumranu novo stvorenje se zbiva tamo, gdje se net-

⁵⁴ Isto, str. 55.

⁵⁵ Klaus BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des NT*, Tübingen, 1994., str. 470s.

⁵⁶ Jost ECKERT, *Die neue Schöpfung und die Kirche in der Verkündigung des Apostels Paulus*, u: *Pneuma und Gemeinde*, 46-68, str. 47

⁵⁷ Usp. Ulrich MELL, *Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie* (BZNW 56), Berlin, 1989., str. 254.

⁵⁸ Jost ECKERT, *Die neue Schöpfung*, str. 51; Joachim GNILKA, *Paulus von Tarsus*, str. 253 vidi u »reduciranju apokaliptičkog horizonta na čovjeka nešto znakovito«.

ko odvrti od svog starog puta i bude prihvaćen u zajednicu (1QH 3,21s)⁵⁹. Čini se da je i inače u židovstvu obraćenje pogana k židovskoj vjeri tumačeno kao novo stvaranje iz smrti (JosAs 15,5).⁶⁰

S obzirom na kozmičko usmjerenje i na soteriološku otvorenost pojma *kaine ktisis*, Pavlu se nudila mogućnost, da uz pomoć tog pojma interpretira događaj krštenja u perspektivi novog saveza (2 Kor 3, 6), u kojem nije više važno, je li »netko obrezan ili neobrezan« (Gal 6, 15). Za sve one koji su »u Kristu Isusu« (Gal 3, 28) u Crkvi postoji jednaka mogućnost nove egzistencije, koja istodobno za kršćanina predstavlja obvezu da je u životu ostvaruje (usp. Rim 6, 4). Zanimljivo je da i u govoru o »novom stvorenju« indikativni oblik glagola koji govori o spasenju stoji u uskoj vezi s imperativnim oblikom koji traži ostvarenje tog spasenja, kao što je to bio slučaj i na prethodnim mjestima. K. Kertelge s obzirom na to kaže da je spomena vrijedno »kako indikativ 'novog stvorenja' i Božjeg djela pomirenja u 2 Kor 5, 17-20 nekako kao sam od sebe prelazi u imperativ upućen vjernicima, da to pomirenje s Bogom prihvate i da ga ostvare«⁶¹. Tamo gdje vjernici to uzimaju ozbiljno, oni samim time postaju znak i obećanje jednog novog svijeta, a Pavlu je stalo upravo do toga. »Tamo gdje ljudi žive za druge, oni predstavljaju novi Božji plan posljednjih vremena. Tu se stari svijet mijenja, a u obrisima se nazire novo stvorenje«⁶².

J. Gnilka otkriva nešto vrlo važno kad kaže, da se apstraktnim pojmom »stvorenje« izražava mnogo više nego bi se izrazilo pojmom »novi stvor«, kad bi ga se primijenilo na krštenika. On pritom govori o »međusobnim odnosima koji vode dalje« i pritom smjera na Rim 8, 18-23, mjestu gdje Pavao govori kako čitavo stvorenje očekuje konačno spasenje. »Ne samo da su k evanđelju i krštenju pozvani oni iz obrezanja kao i oni iz neobrezanja, Židovi i pogani, dakle svi ljudi, već i stvorenje se smije nadati objavljenju djece Božje nastale po krštenju«⁶³. Nada u konačno spasenje svijeta, prema Rim 8, 18-23, temelji se u već ostvarenoj slobodi djece Božje, a prema 2 Kor 5, 17 u činjenici novog stvorenja. I jedno i drugo omogućeno je po krštenju.

Umjesto zaključka

Nakon svega, može se reći da se istraživanje Pavlovih mjesta koja govore o krštenju pokazalo plodnim. Ponajprije pokazalo se kako u svojoj teološkoj argu-

⁵⁹ Hans-Josef KLAUCK, 2. *Korintherbrief*, str. 55.

⁶⁰ Usp. Gerd THEISSEN, *Die Religion der ersten Christen*, str. 183.

⁶¹ Karl KERTELGE, *Autorität des Gesetzes und Autorität Jesu bei Paulus*, u: *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg, 1991., 92-110, str. 99.

⁶² Hans-Josef KLAUCK, 2. *Korintherbrief*, str. 55.

⁶³ Joachim GNILKA, *Paulus von Tarsus*, str. 252s.

mentaciji Apostol pridaje veliko značenje starim predajama Pracrkve koje govore o krštenju. Polazeći od njih, njemu uspijeva stanje spasenja koje su kršćani ostvarili predstaviti u uvijek novim oblicima i na nov način ga izložiti kao obvezujuće za konkretan kršćanski život: on čas podsjeća korinthske kršćane na to da su u krštenju »oprani, posvećeni i opravdani« (1 Kor 6, 11), što se ni u kojem slučaju ne može složiti s bludnošću koju tamo neki članovi zajednice prakticiraju; čas opet aludira na krštenje kao na zajedničko »opečaćenje« po Duhu Svetom, kako bi opovrgnuo prigovore koji su u Korintu usmjereni na njegovu adresu, da postupa čisto »po tijelu«, drugim riječima, na štetu svoje zajednice (2 Kor 1, 15-22); zatim je opet uz pomoć simbolike odjeće (Gal 3, 27) krštenje interpretirano kao temelj sinovstva Božjeg svih koji su »u Kristu«; ako je kršćanin po krštenju u Kristovu smrt zajedno s njim ukopan, onda je on mrtav grijehu (Rim 6, 4), pa više i ne može grijesiti, što onda prigovor na račun Pavlova isticanja snage milosti čini bespredmetnim; napokon, kršćanin je po krštenju postao »novo stvorenje« (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15), što mu omogućuje jedan novi oblik egzistencije i obvezuje ga da tako živi.

Razumljivo je da kod Pavla ne možemo govoriti o novoj evangelizaciji, jer on je kao apostol pogana uvijek nastupao s prvim, početnim navještajem Evanđelja. Pa ipak, on je često morao, iz različitih razloga, braniti svoje Evanđelje, svoj prvi navještaj, i na nov način ga utvrđivati. Pritom se, kako smo vidjeli, predaja koja govori o krštenju pokazala vrlo korisnom i plodnom. Podsjećajući na jedincati događaj krštenja, Pavao je bio u mogućnosti svojim zajednicama upućivati uvijek nove etičko-parenetske poticaje. Pritom je i samo krštenje uvijek iznova teološki promišljao i svojim zajednicama pružao sve dublje spoznaje o stvarnosti spasenja koju posreduje taj sakrament kršćanske inicijacije. U tom smislu moguće je također govoriti i o razvoju i promjenama u njegovoj teologiji. A to može u pogledu današnje potrebne obnove crkvenog života i nove evangelizacije svijeta »snagom krštenja« biti smjerokazom.

Potrebno je prije svega današnjim kršćanima posvijestiti da su evangelizacija i krštenje samo dvije strane iste stvarnosti. U tom smislu ni jedno ni drugo nisu nikad posve dovršeni, pogotovu ne mogu se smatrati činom koji obilježava samo kršćaninovu prošlost, već predstavljaju izvor i obvezu trajne obnove. Kršćani, potaknuti Pavlovim shvaćanjem krštenja, što dublje budu ponirali u tajnu svojih početaka, tim dublje će doživljavati svoje zajedništvo u Crkvi (usp. 2 Kor 1, 18-22), a njihovi čelnici bit će uvijek svjesniji da se ne mogu »vladati kao gospodari vjere« već da su samo »suradnici na radosti« povjerenog im stada (1, 24). Samo u onoj mjeri u kojoj u svjetlu duboke teološke stvarnosti krštenja u svojim redovima prevlada sve razlike na socijalnoj, rasnoj ili bilo kojoj drugoj razini (Gal 3, 26-28) Crkva može uvjerljivo nastupiti kao alternativa nepravednim društvima u današnjem svijetu i biti navjestiteljica Radosne vijesti zajedništva i jednakosti svih ljudi. Krštenje isključuje svaki kompromis s grijehom i

kršćanina obvezuje na drukčiji život (Rim 6, 1-11; 1 Kor 6, 11). No to ga neće izolirati od svijeta već će ga učiniti kvascem »novog stvorenja« (2 Kor 5, 17; Gal 6, 14) za kojim zapravo taj svijet i čezne (usp. Rim 8, 18-25). To su nezaobilazne pretpostavke svakog suvisla govora o novoj evangelizaciji svijeta i jedino jamstvo njezina uspjeha.

Summary

BAPTISM AND (NEW) EVANGELIZATION

Baptism – the foundation and obligation of Christian existence according to St. Paul

Pope Paul IV's speech about the necessity of renewal of the Church through baptism in order that we are able to bring the new evangelization into the new millennium, poses theological questions about baptism and its place and role in the lives of individual believers and the Church as a whole.

By examining the original sources of Christian faith and theology, the New Testament, the author endeavors to answer the question about the relationship between announcing the Good News and baptism, and their consequences for practical Christian living. St Paul's epistles were purposely chosen, not only since they were written by the most powerful propagator of the Gospel, but because in Paul's epistles baptism is always discussed theologically as well as concretely in the context of his various communities.

St Paul does not develop a complete theology on baptism and he does not produce a catechism of preparation for baptism, nor does he describe the necessary procedure that a believer must undertake from initial contact with the Gospel to actually receiving the sacrament of baptism. Paul, instead, commences from baptism as the initial sacrament of Christian existence, and it is in this light that he solves particular problems in the life of his Christian communities. While doing so, he concurrently makes a profound theological analysis of baptism in his consideration of »the baptism of Christ«, »baptism in his death«, baptism as the unifying factor of all believers in Christ and baptism as a new covenant and new creation in Christ. Paul cautions his faithful that this profound theological reality has consequences for Christians with respect to their behavior in every day life, that is, concrete moral challenges and admonishments. This may serve as an inspiration and a challenge for the contemporary Church in her search for the realization of the new evangelization of the world. If Christians credibly achieve closeness with Christ, realized through baptism, as well as unity with other believers in everyday life, then the Church as such represents »new creation« that will permeate the world. This is the only possible way for the new evangelization.

Key words: new evangelization, baptism, faith, »to be in Christ«, new covenant, circumcision, new creation.